

類與物——古典詩文的「物」背景*

鄭毓瑜**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

自從陳世驥先生提出中國文學是「抒情傳統」以來，「抒情傳統」成為理解或評論中國文學一個很重要、甚至是唯一的向度。經由許多學者的討論，大抵認為中國抒情傳統在漢、魏、晉的發展，趨向以「歎逝」的角度觀察大自然，「從而賦予大自然以一種變動不居、淒涼、蕭索而感傷的色澤」，更進一步說，悲哀的詩人所看到的悲哀的自然，就是中國抒情傳統的主流。如果將「歎逝」、「悲秋」視為中國文學在兩漢魏晉間發展的主流，那麼很明顯地，「抒情」論述會比較著重詩人主觀與個我情感的發抒，而在其中成為創作關鍵的「感物」或「興感（感物興情）」，也因此可以解釋為人（作者）因為面對四時萬物的變化所生發的感應。這種角度下的「感物」說與其所形塑的「抒情傳統」，是一種「主觀的表達情感的方式」，物與我之間有明顯主從關係，「物」是為了「情」而存在，並且是在情志的聚焦範圍下被選擇、被呈現。

我們可以說，這樣論述角度下的「抒情傳統」，其實還沒有仔細對待「物」，還沒有正視在經驗或知識領域中已被熟知、認可的「物類」或「物體系」，與「抒情」之間會形成怎樣的交互影響，換言之，眼前我們仍然缺乏由「物」的角度，而不只是「情」的先決優位，去重新討論與詮釋「抒情傳統」。我們仍不明白，傳統知識領域內的物與物之間具有什麼樣的關係模式，以致於我們能夠一眼就看出這些閃耀意義線索的標的物？這些詩中所選擇的「物」，若不是完全源出詩人情志或想像，如何能形成情、物之間的一致性？這些物，出現在詩中與不在詩中，會有什麼異同？詩中的物，與經驗中的物或知識記憶中的物，一樣可聞見、可觸摸，而得以形成同情共感嗎？如何談論或詮釋詩中

* 本文初稿先是宣讀於陳玨教授所舉辦的「超越文本——物質文化研究的新視野」國際論壇，感謝李孝悌、陳玨、楊儒賓教授的鼓勵與評論，同時也感謝《清華學報》兩位審查人給予廣泛的意見，對於本文修訂及日後相關問題之思考有莫大助益。

** 本文作者電子郵件信箱：yycheng@ntu.edu.tw

的物，因此也可以反過來問，經驗、記憶或知識中的系列物是如何能流露出詩情的呢？更根本的問題當然是，這些形成關連性的物，是如何被敘寫出來，亦即我們如何保證這些字詞的確可以有效拉引出物與物的關連性？

本文的重點因此在於討論「物」如何在古典詩中形成可供辨認與召喚共感作用的關連性或相似性，簡言之，就是關連性的「物」如何或以什麼方式參與了詩歌中興感、抒情的作用。很顯然，這焦點不只在於「物」，而是更進一步，擺在「物類」或「物體系」的建構，當然也必須超越個別作者或作品的限制，而能呈現某個關鍵時期在文本內外交錯互涉所形塑的物類體系。本文將以「歎逝」主軸下的前中古文學為主要範圍，同時選取最便利的討論材料，例如收集眾多隋、唐以前作品，同時兼具「類事」與「類文」的《藝文類聚》，或是類書出現之前，也具有類聚資料性質的字書（辭書）或選集，如《爾雅》、《昭明文選》，或是充滿遠古諷誦記憶的辭賦等。針對這些材料，一方面先討論「物」的分類，與彼此連通的「類應」效果，另一方面則從這個「類應」的感知體系，呈現所謂「抒情」究竟是源出於怎樣的物類感應模式，或者說怎樣的類應設置被認為流露出抒情效果。

關鍵詞：物，類應，古典詩，抒情傳統

一、引言：如何「談天」？

英國天文學家侯失勒（John Herschel）1849 年的著作《天文學綱要》，在 1859 年由傳教士偉烈亞力（Alexander Wylie）口譯、李善蘭刪述而刊行了中文版（並於 1874 年再版且不斷印行），並且以《談天》為題，命名了這本中譯的天文學著作。「談天」一詞出於《史記·孟荀列傳》，戰國時齊人鄒衍善言「天事」，故齊人稱之為「談天衍」，^{（註 1）}但是這本《談天》卻完全是指稱西方天文學，而將中國歷來天文學論述，切割在這個詞語的指涉範圍之外，認為中國天學「測器未精，得數不密」，「未嘗精心考察，而拘牽經義，妄生議論」。^{（註 2）}尤其針對「地繞日而行」、且形成「橢圓軌道」這主張，當時議論紛紛，認為根本是「動靜顛倒」，

1. 司馬遷，《史記》（臺北：洪氏出版社，1974），卷 74，《孟子荀卿列傳》，頁 2348。

2. 此二引號內文字，分別出自偉烈亞力、李善蘭的序文，見侯失勒（John Herschel）著，偉烈亞力（Alexander Wylie）譯，李善蘭刪述，徐建寅續述，《談天》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），子部，西學譯著類，第 1300 冊，頁 499-501。

違經畔道，不可信也」，更讓堅持「地動說」的李善蘭等，完全走向重「器」而不論「道」的西方天文學了。

其實，仔細深究當時中國士人反對地動說的理由，並不只是因為西學違反中國自古天動地靜、天圓地方等說法，更重要的是，西方傳入的天文學，明顯離棄了一套由陰陽五行、方圓、動靜、四方四時乃至於類推到各種土物、人倫秩序所組織成的天地人世的意義關係網。葛兆光先生就曾經說到，在古代中國，「天」一直作為知識、信仰與思想的終極依據，不僅關係著天文曆法的制定，也是人們認識宇宙世界，建立合法合理的意識信仰的源頭。^(註3)換言之，中國古代的「天」學，並不只是「天文學」，而比較接近黃一農先生所說的是一種「社會天文學史」，呈顯的是「傳統的天文學濃厚的人文精神及其豐富的社會性格」。^(註4)

如果注意到幾乎是同一個時期，黃遵憲面對維新西化的日本，而在《日本雜事詩》中所抒發的感懷，就與專指西方天文學的《談天》這部譯著呈現相對的態度。固然在〈留學生〉詩中提到「逢人鼓掌快談天」，^(註5)也是藉助「談天」一詞，指稱日本留學生所談論的西方天文學說；但是由《雜事詩》序文所謂「(中國士大夫)排斥談天，詆為不經」，^(註6)則明顯是借用鄒衍融合五德終始與大九州的古代天文地理學作例子，來批評中國知識分子所知狹陋，不能真確探尋古往今來與異域他方，往往藉口荒誕而不著意，以致於連距離中國這麼近的日本也被忽略了。抱持這種幾乎是為鄒衍學說翻案的態度，黃遵憲對於天文歷算自有其無法割捨的傳統背景，因此由初印本與定本的兩首〈新曆〉詩看來，不論是「改朔書焚夏小正」，^(註7)或是「梧桐葉落閏難知，蓂莢枝抽不計期」，^(註8)都是站在傳統政治象徵或秩序規範的角度，來批評日本的改行西曆；黃遵憲並不否認西曆

3. 詳參葛兆光，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998），「導論」第三節，〈道或終極依據〉，頁45-50，尤其解釋「天不變，道亦不變」這句話的部份。

4. 此處所謂「社會天文學史」的角度，見黃一農〈通書——中國傳統天文與社會的交融〉一文，其中以清代通書為例，談到當時曆日的種類如何因為趨吉避凶等宜忌考量而變得繁雜多樣，甚至近乎百科全書，最後並總結「由於通書包含大量與鋪註行事吉凶或生活禮俗有關的內容，……我們也有相當好的機會將其變成一把開啓通俗文化和日常生活研究之門的鎖鑰」，並認為結合科技史與傳統歷史研究而成的「社會天文史」，可能是一個新的研究角度。該文發表於《漢學研究》，14.2（臺北：1996），頁159-186。

5. 引自鍾叔河輯注、點校，《日本雜事詩廣注》，收入鍾叔河主編，《走向世界叢書》（長沙：岳麓書社，1985），頁646。

6. 引自鍾叔河輯注、點校，《日本雜事詩廣注》，頁572。

7. 此為定本〈新曆〉一詩，引自鍾叔河輯注、點校，《日本雜事詩廣注》，頁603。

8. 此為初印本的〈新曆〉一詩，引自鍾叔河輯注、點校，《日本雜事詩廣注》，頁604。

計日精確，但是改曆（改正朔）本身原來所象徵的政權興替，以及曆法所牽涉的節候風物與生活秩序，卻也從此失落殆盡、一去不返了。（註9）

比較這兩種「談天」的用法，很顯然黃遵憲並不只是將「談天」當作一個已知的符號，來「翻譯」未知的西方天文學，在《日本雜事詩》中，「談天」企圖夾帶或中介了一個複雜的傳統脈絡，並不只是一個單純透明的指涉作用。亦即，「談天」作為一個舊語詞，並未置換成為全新的用法，而是徘徊在新舊之間，形成多義的作用。在一般古典詩文的創作中，這大概會被視為所謂的用典或比喻的手法，但是相對於李善蘭等命名的《談天》，黃遵憲的用典或比喻並不只是為了文學修辭，反而形同古今知識領域相與爭逐的標示。我們彷彿看到一個逐步入侵與另一個逐步失守的領域，在詞語上擦撞出交會的閃爍。讓人感興趣的因此不在字詞的釋義，而是字典般的意指背後，那彷彿資料庫一般的堆積、交錯與召喚。首先，字詞可能不只是一要對應於一種指涉物，而是為了陳列曾經出現的相關物，比如「天」或「談天」都不只一種解釋；其次，這些相關物因此可能透過某種連結方式，而構成有邊界的領域，但是，這邊界也有出入可能，比如接近社會天文學史的鄒衍「天學」，與西方講究精密測量的「天文學」，都在「談天」的語意資料庫裡，無法完全排除對方；也因此，我們發現，字詞的意指在時間軸上至少是雙向的，不可能完全去古趨新，總是疊映風化的斑駁，像李善蘭等對於古來天學雖然嗤之以鼻，但是定名「談天」，卻是不折不扣的古老記憶。

當黃遵憲運用古體詩來書寫維新後的日本見聞，最容易引起注意的當然是新舊語詞或新舊文體的代換問題，然而更應注意的是，面對新事物紛至沓來之際，選擇古典詩體與詩語，也等於是選擇一種面對新世界的態度，尤其是看待事物的態度；正是在這個新舊世界的交接處，有助於我們由如何指稱或描述物（或物與物之間）的意義關係體這視角，重新為古典詩的詮釋開啓一個「物」說的視野，也就是透過傳統感知與表述世界的模式，更容易對照出晚清古典詩人如何集體地體現了傳統「物」世界。當然這是權宜性作法，晚清古典詩不能全然照應各個歷史時期的詩歌在呈現「物」意象上的差異，但是卻有可能代表了最具交集性的「物」

9. 關於黃遵憲《日本雜事詩》的相關討論，參見鄭毓瑜，〈舊詩語的地理尺度——以黃遵憲《日本雜事詩》的典故運用為例〉，收入王璦玲主編，《空間與文化場域：空間移動之文化闡釋》（臺北：國家圖書館，2009），頁251-292。

背景以及聯繫的模式，黃遵憲在《日本雜事詩》中反覆牽引了傳統神話、物候與政治象徵，說明傳統並不專屬於「古代」，而往往具有對應處境的「現代」意義。

而如何由「物」的角度詮釋古典詩，一般最熟知的應該是所謂「感物興情」或是「物我（情景）交融」這些說法，但是這些說法基本上是偏重在討論「文本內的物」，往往是在已經默認作者個我情志的主導下去談如何「託物寄情」；然而晚清古典詩人的境遇所啟發我們的，卻是「物」如何出入「文本內外」這問題，哪些「物」被擺進來、哪些「物」被切割出去，以便成為一個可以辨認的「物體系」，這顯然成為反思傳統詩歌的基本關鍵。

以中國古典文學而言，自從陳世驥先生提出中國文學是「抒情傳統」以來，「抒情傳統」成為理解或評論中國文學一個很重要、甚至是唯一的向度。經由許多學者的討論，大抵認為中國抒情傳統在漢、魏、晉的發展，趨向以「歎逝」的角度觀察大自然，「從而賦予大自然以一種變動不居、淒涼、蕭索而感傷的色澤」，更進一步說，悲哀的詩人所看到的悲哀的自然，就是中國抒情傳統的主流。^(註 10) 如果將「歎逝」、「悲秋」視為中國文學在兩漢魏晉間發展的主流，那麼很明顯地，「抒情」論述會比較著重詩人主觀與個我情感的發抒，而在其中成為創作關鍵的「感物」或「興感（感物興情）」，也因此可以解釋為人（作者）因為面對四時萬物的變化所生發的感應。這種角度下的「感物」說與其所形塑的「抒情傳統」，是一種「主觀的表達情感的方式」，^(註 11) 物與我之間有明顯主從關係，「物」是為了「情」而存在，並且是在情志的聚焦範圍下被選擇、被呈現。

我們可以說，這樣論述角度下的「抒情傳統」，其實還沒有仔細對待「物」，還沒有正視在經驗或知識領域中已被熟知、認可的「物類」或「物體系」，與「抒情」之間會形成怎樣的交互影響，換言之，眼前我們仍然缺乏由「物」的角度，而不只是「情」的先決優位，去重新討論與詮釋「抒情傳統」。我們仍不明白，傳統知識領域內的物與物之間具有什麼樣的關係模式，以致於我們能夠一眼就看

10. 此處分別是綜合吉川幸次郎先生與呂正惠先生的看法，前者見〈推移的悲哀〉，鄭清茂譯，發表於《中外文學》，6.4、6.5（臺北：1977），分見頁 24-55、113-131。呂正惠，〈物色論與緣情說——中國抒情美學在六朝的開展〉，收入中國古典文學研究會主編，《文心雕龍綜論》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 285-312。

11. 引自呂正惠，〈物色論與緣情說——中國抒情美學在六朝的開展〉，收入中國古典文學研究會主編，《文心雕龍綜論》，頁 297。